سؤال العقلانية في القراءات الحداثية للنص القرآني

الباحثة: بن خدة نعيمة **إشراف : أ.د بهادي منير**

قسم الفلسفة. جامعة وهران -2-

الملخص:

شكلت قراءة النص القرآني محور الدراسات العربية المعاصرة، باعتباره العنصر الأساسي في تشكيل العقل العربي، وقد سعت تلك الدراسات إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفية والمنهجية مع التراث التفسيري تحت دعوى التجديد والعقلنة، فاتخذت من العقل المرتكز الأساسي في تأسيس العملية التأويلية، وأخضعت النص القرآني لسلطة المنهجية العقلانية ناقلة إياه من مستوى التعالي والقدسية والمفارقة إلى مستوى الواقع ومؤثراته، واعتمدت في استراتيجياتها النقدية على مجموعة من الآليات والقواعد المنهجية التي أنتجتها الحداثة الغربية في عدد من الحقول المعرفية كالفلسفة واللسانيات والدراسات التاريخية والأنثروبولوجية ...وغيرها، وطبقتها بحمولتها المعرفية والايديولوجية على النص القرآني بنفس الطريقة التي طبقها الغرب على نصوصهم الدينية، دون الأخذ بعين الاعتبار الإختلافات الجوهرية بين كل من النص الديني الإسلامي والنص الديني الغربي، وكذا الخصوصية الثقافية والحضارية والتاريخية لكل من الفكر الإسلامي والفكر الغربي.

Abstract

The Arabic Contemporary Research focused on the Qur'anic text study which was the main element in the formation of the Arab Reason,. These studies sought to establish a new doctrine as a kind of cognitive and methodological rupture that differs to the interpretative her itageunder the pretext of renewal and rationalization. It stood on the mind, the fundamental basis, in founding the interpretative process, putting the Qur’anict extunder the rational methodology authority, transferring from the level of transcendence, the sanctity and the paradox to the level of reality and itseffects. Moreover, these studies adopted in their critic strategies on a set of mechanisms and procedures, produced by Western modernity in a number of disciplines of knowledgesuch as; philosophy , linguistics , historical and anthropological studies ... and others, applyingthem in their cognitive and ideological features on the Qur'anic text , using the same way as the West

did to study their religious texts without taking into account the fundamental differences between the Islamic religious text and the Western one as well as the cultural ,civilizational and historical specificity of both Islamic thought and Western one.

الكلمات المفتاحية:العقلانية، القراءة، المنهج، الحداثة ، النص القرآني.

key words: The Rationality - The reading- The Method-The Modernity - The Qur'anictext

أولا-عند التطرق إلى قراءات القرآن الكريم في الفكر العربي المعاصر كثيرا ما تصادفنا عبارات مثل "القراءة الحداثية" "الحداثيون العرب"، وهذه التسميات أطلقت لتمييز هذه القراءات المعاصرة عن سابقاتها ووجه التمييز هنا أنها اتخذت من "فلسفة الحداثة " مرجعية لها، وإطلاق لفظة الحداثة عليها هو من باب التحديد، فهي معاصرة إذا أخذنا بعين الاعتبار مقياس الزمان،لكن هذا التحديد الزمني لا يشير إلى أية مرجعية فكرية، بينما لفظ حداثية يحيلنا إلى الفهم الصحيح والدقيق لخلفيتها المعرفية والمنهجية.

فهذه القراءات شكلت نتاج التقاء الفكر العربي بالحداثة الغربية، وقد تبنى أصحابها فلسفات ومناهج أنتجها العقل الغربي واعتمدها في قراءة نصوصه وخطاباته سواء منها الدينية أو البشرية، وحاولوا تطبيقها على نصوصهم عموما والنص القرآني على وجه الخصوص، بنفس الطريقة التي طبقها المفكرون الغرب على نصوصهم، مستمدين شرعيتها من فلسفات الحداثة وما بعدها.

وأهم أساس ارتكزت عليه هذه القراءات في تأسيسها للعملية التأويلية هو العقلانية، التي اعتبرت مطلبا أساسيا سعت إلى تحقيقه من أجل التحرر من الأزمة الحضارية التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية ومواكبة الحداثة الغربية والمقصود بالعقلانية عند المفكرين الحداثيين العرب هو التأسيس لعقل عربي جديد، قادر على استيعاب التطور الحاصل في الغرب، بحيث يؤدي هذا العقل نفس الدور الذي أداه العقل الغربي في أزمنة الحداثة.

والإشكال الجدير بالطرح هنا: إلى أي حد يحضر البعد العقلاني في القراءات الحداثية العربية المعاصرة ؟ وهل العقل الجديد الذي تنادي به هذه القراءات، والذي يتجاوز . في نظرها . الأطر والمفاهيم والتصورات والمواقف

الجامدة للقراءات التقليدية عقل مبدع أم أنه مجرد عقل تابع في محتواه المعرفي والمنهجي للعقل الغربي الحديث؟ بمعنى هل يستطيع هذا العقل من الناحية المنهجية أن يفصل آليات الاشتغال عن مضامينها؟ وهل يمكن لهذه القراءات أن تحقق ما تصبو إليه في أرض الواقع أم أنه يبقى فقط على مستوى الحلم؟.

وقد شغلت هذه المسألة مساحة واسعة في ساحة الثقافة العربية المعاصرة، وكان مصطلح " عقل " حاضرا في تسمية العديد من المشاريع الحداثية، التي شخصت الداء الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية ورأت بأن سببه هو غياب الدور الفعال للعقل، أو بمعنى آخر عدم ممارسة العقل العربي لفعاليته النقدية.

ثانيا:

ومن بين هذه المشاريع، مشروع المفكر والفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري " نقد العقل العربي"، الذي حاول من خلاله البحث عن أسباب الأزمة الحضارية التي تمر بها المجتمعات العربية، فرأى أن السبب ليس في التراث العربي نفسه و إنما في العقل العربي بوصفه الأداة القارئة له، فالقضية المنهجية التي تواجه الفكر العربي المعاصر عند محاولته إيجاد طريقة ملائمة للتعامل مع تراثه . في نظره . ليست الإختيار بين هذا المنهج أو ذاك، بل فحص العملية الذهنية التي يتم بواسطتها تطبيق هذا المنهج، والمتمثلة في العقل، ومن تم نادى بضرورة نقد هو أشار إلى ذلك في قوله:" ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي يقرأ بها العربي ويرى ويحلم ويفكر ويحاكم ...إنه العقل العربي ذاته"[1].

والجابري هنا يعتبر العقل أداة ويقوم بافراغة من محتواه المعرفي، ويبرر موقفه هذا بالتطور الذي حصل في المجال العلمي والتكنولوجي، والذي أعاد النظر في مفهوم "العقل"،بحيث أفرغه من حمولته المعرفية وأصبح ينظر إليه كمجرد أداة، وقد عبَّر عن ذلك في قوله:" لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو،الأفكار الفطرية عند ديكارت،صورتا الزمان والمكان والمقولات عن كانط).أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير.

لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ بل إنه «القدرة على القيام باجراءات حسب مبادئ».انه أساسا، نشاط منظم ولنقل «لعب حسب القواعد»"[2].

إن التصور الجديد للعقل بوصفه أداة تمارس نشاطات فكرية ومعرفية يتيح الفرصة أكثر لنقد كيفية مارسته لنشاطاته وممارساته، ومن هذه النقطة بالذات انطلق الجابري في مشروعه النقدي للعقل العربي فقد اعتبره عقلا خاملا فاقدا لفعاليته الاجتماعية والثقافية، بحيث لم ينخرط في أي مشروع للتغيير الإجتماعي على عكس العقل الغربي الذي كان له كل الفضل في التطور الذي شهده الغرب.

ثالثا:

وكمثال آخر عن حضور سؤال العقل في الفكر العربي المعاصر، مشروع الفيلسوف والمؤرخ والمفكر الجزائري محمد أركون «نقد العقل الإسلامي» وركز الأخير على العقل الإسلامي لا العربي مثل الجابري، وماهيته مشروعه قامت على المقاربة التاريخية النقدية للتراث الإسلامي، حيث استهدف نقد المنظومات والأنساق السيميائية التي أنتجها المسلمون انطلاقا من مرجعيتهم الإسلامية،واختار العقل الاسلامي بالضبط لأنه في نظره يختلف عن كل العقول الأخرى بما فيها العقل العربي، من حيث أنه حسب تعبيره:" يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل ويقر بأن المعطى هو الأول، لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، أي فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد وإفهامه، ثم الاستنتاج والاستنباط منه فالعقل تابع وليس بمتبوع إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم الوحي"[3].

من خلال هذا القول نجد أركون يجعل العقل تابعا للوحي خادما له، وحصر مهمته فقط في فهم أحكامه وتعاليمه،كأنه بذلك يغض الطرف عن مكانة العقل في التكليف الشرعي التي تخالف كونه مجرد تابع، و تمجيد القرآن للعقل ودعوته في أكثر من مناسبة للإنسان بإعمال عقله و التأمل والتدبر في أسرار الكون واكتشاف خباياه،وكذا تأمل الذات الإنسانية وأسرار النفس البشرية، فمن الاجحاف القول بأن العقل في الإسلام هو مجرد تابع، أو أنه . حسب تعبير

أركون . :"لا يجرؤ أبدا على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، بينما العقل لا يدرك شيئا إدراكا صحيحا إلا إذا اعتمد على الدين"[4].

في الواقع أن الإسلام لم يمنع العقل من البحث في سائر العلوم ، لكنه وضع ضوابط أخلاقية تساعد هذا العقل على السير الصحيح.

وفي مشروعه، نجد أركون يميّز بين العقل الديني والعقل العلمي معتبرا العلاقة بينهما علاقة جدلية، ولكل منهما مجاله ويرى أنه من الضروري اليوم إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج عند الخوض في مسائل العلم وقضاياه، حيث يقول :" وإنما نهدف اليوم إلى إبراز ما يتسم به كل عقل من المواقف والمناهج والمقدمات وطرق الاستدلال والتعبير عن حقائق الأمور، كما نهدف إلى تبيان ما ينتج عن كل واحد من هذين العقلين من انعكاسات واقعية أو تطبيقية على حياة الإنسان وإنجازاته وتقدمه وتأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ونظمه ومساعيه الهادفة إلى تحقيق السعادة والنجاة وسائر المطامح"[5].

من خلال هذه التقسيمات للعقل نجد أن أركون يعتبره مفهوما إجرائيا، وهذه الميزة تجعله قابلا للتوظيف في مختلف المجالات، سواء منها الدينية أو ما تعلق منها بالنواحي الإنسانية كالممارسات الثقافية والايديولوجية والعلمية. من هذه المنطلقات نادى أركون بضرورة الكشف التاريخي عن كيفية تشكل العقل الإسلامي لأول مرة، وكيفية اشتغاله عند بناءه لتصوراته وأنساقه المعرفية ومختلف ممارساته في المجتمعات العربية الإسلامية إلى الوقت الراهن،وكذا دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها هذا العقل،والدراسة النقدية الجدية والصارمة لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن إلى اليوم.

أما فيما يخص الآليات والمبادئ المتحكمة بالمحتوى المعرفي توليدا وإنتاجا فهي . في نظره . واحدة، والمقصود بذلك أن العقل الإسلامي المعاصر سيضل يعيد إنتاج نفس المحتوى التراثي الكلاسيكي إذا أبقى على تلك الآليات والأنظمة المعرفية القائمة على مبدأ اللامعقولية، ومن هنا نادى بضرورة تجاوز الإبستيمي المعرفي للقرون الوسطى الإسلامية في نظرته إلى التراث عامة أو إلى النص التأسيسي " القرآن"، ومن جهة أخرى تطبيق آليات ومناهج جديدة في

قراءته، وعملية التجاوز تلك . حسب أركون . تكون عن طريق إختراق أطر الثرات وطريقة رؤيته للعالم والوجود، والتأسيس لعقل نقدي جديد قادر على تجاوز النظام الإسلامي التراثي، بحيث يستمد هذا العقل آلياته ومناهجه من إبداعات العقل الغربي ولديه القدرة الكافية على تجاوز الحداثة الغربية في مرحلة لاحقة.

والدراسة النقدية للعقل الإسلامي ترتكز على ما أسماه بالعقل النقدي، الذي ينطلق من مقوله أن «لكل شيء تاريخه» ولكل مرحلة تاريخية محدوديتها المعرفية «حسب النظام المعرفي السائد»،إذ العقل النقدي الذي يحاول الفكر الأركوني وضع بعض ملامحه، هو الذي سيسهم في تأسيس ما أسماه « الحداثة العقلية/ الفكرية» التي يعتبرها الوسيلة الأكثر نجاعة وفعالية في إعادة النظر النقدي الشامل للإسلام، وهذا العقل يعتمد على ما أسماه بنظرية التنازع بين التأويلات، ويسعى إلى تحرير الوعي الإسلامي من مبدأ السياجات الدوغمائية المغلقة ويطمح إلى التعرف على ما أبعد عن دائرة المفكر فيه في التراث الإسلامي[6].

واعتبر أركون أنه لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بزحزحة القناعات، وهي استرتيجية تهدف إلى نقل اليقينيات الإسلامية من إطارها التقليدي إلى إطار آخر أكثر معقولية، والمقصود بالقناعات أو اليقينيات الإسلامية، كل ما هو موجود في عقل المسلم من مسلمات ثابتة ومطلقة،أما المقاربات الجديدة فتعني ما توصل إليه الغرب من نتائج حول قراءتهم الجديدة لنصوصهم المقدسة ومختلف المناهج التي طبقوها.

وفي هذا الإطار اعتمد أركون على آلية الحفر الأركيولوجي التي اعتمدها من قبل الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في نقده للعقل الغربي في أزمنة الحداثة، وقد استهدف أركون من خلال تطبيقه لهذه الآلية . حسب تعبيره:" تعرية الوظائف الإيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي"[7].

وإن آلية الحفر . حسب أركون . صارت أمرا ضروريا وملحا من أجل زعزعة قناعة المسلم، فهي وإن لم تقدم له إجابات نهائية فإنها ضرورية لزرع روح الشك والنقد لديه، فالطريقة التي فهم بها المسلمون دينهم . في نظره . هي سبب تخلفهم فقد سجنتهم داخل سياج دوغمائي مغلق،ويشير إلى ذلك في قوله:

"...فالوعي الإسلامي إنغمس في أنظمة معرفية رسخت في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان، فصاغت شيئا فشيئا أنواع السلوك الفردية والجماعية وتثبت مفهوم تقليدي وساذج للوحي وولدت عقل إسلامي قروسطي منذ مئات السنين"[8].

وأصبح من الملح . حسب أركون . الخروج من ذلك السياج الدوغمائي المغلق، والإنخراط في سياق العولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر،جاءت لتفتح المجال أمام المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ وأخضعت كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، وهذا الأمر ينطبق على كل أنظمة الحقيقة بما فيها النصوص المقدسة كلها، ويشير إلى ذلك في قوله: "... وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزه وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي.لا، فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونية العالمية"[9].

وبالتالي فالتراث الإسلامي كغيره من أنظمة الحقيقة . حسب التعبير الفوكوي . يجب أن يخضع للحفر الأركولوجي، فهو . بالنسبة لأركون . مطلب أساسي من الناحية العقلية والفلسفية، إلا أنه مزعزع من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والإجتماعية، مادام يعمل على اختراق أو انتهاك (Transgresse) المحرمات والممنوعات وانتهاك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة المستحيل التفكير فيه(l'imposable). [10]فاللامفكر فيه هو المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير، أو بمعنى أكثر تحديدا، الممنوع التفكير فيه وبحثه، وتتشكل هذه المنطقة. حسب تعبير علي حرب : "من المهمش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي أو بغير وعي. إنها تتعلق بما يمنع التفكير فيه لأسباب سلطوية عقائدية، وتتعلق خاصة بما يمتنع على التفكير في ظل العقلانيات المسيطرة والأدوات المفهومية القديمة التي فقدت قدرتها على الكشف والإضاءة. ولهذا فإن الممتنع على التفكير يصبح ممكنا عقله والتفكير

فيه في حال توسعت الرؤية واستخدمت مناهج وأدوات أحدث وأكثر فعالية. وعندما تغدو منطقة الممتنع «بقعة إمكان» على حد تعبير ابن سينا، أي حقلا من حقول الإمكان كما نقول اليوم "[11] .وبالتالي كان غرض أركون في الخوض في اللامفكر فيه هو معالجة تلك القضايا التي طرحت في المرحلة الأولى للإسلام وأغلقت وأصبح من الممنوع الخوص فيها، خاصة تلك المتعلقة بالوحي، مثل مسألة (خلق القرآن) التي ناقشتها فرقة المعتزلة، والتي كانت . في نظر أركون . تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة لكنها تعرضت للتحريم، وأغلقت المناقشة حولها ولم يجرؤ أي مسلم على فتح هذه المناقشة التي أغلقت منذ الف سنة تقريبا.

وهذا بالضبط الأساس الذي إرتكز عليه مشروعه النقدي: البحث والدراسة النقدية لما هو ممنوع التفكير فيه، فهو في نقده للعقل الإسلامي قام بالحفر إلى العمق مستهدفا الأصول والبدايات التأسيسية، لكي يخضعها للنقد، مبينا كيف جرت الأمور على أرض الواقع وهو لا يقتصر. كما أشار علي حرب . على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول، أي إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني على ما يسميه أحيانا، فيقوم بتأويله وقراءته من جديد، مستخدما في ذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل معيدا النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ[12]. وبالتالي فإن محمد أركون ومن خلال محاولاته النقدية للعقل الإسلامي سعى إلى الخوض في حقل معرفي كان من الممنوع الخوض فيه وتسليط الضوء على قضايا كان من المتعذر فتحها و البحث فيها.

هذه بعض الأمثلة عن حضور العقلانية كمطلب أساسي لتحقيق النهضة والخروج من الأزمة الحضارية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية، باعتبارها . أي العقلانية . قد مارست دورها بنجاعة في نهضة المجتمعات الغربية.

وهذا الإختيار ناتج عن إيمان المفكرين الحداثيين بالعقل الغربي والثقة في منتجاته وآلياته وتقنياته كوسائل فعالة وصالحة

للتطبيق في كل المجالات والتخصصات بما في ذلك مجال تأويل وقراءة النصوص الدينية والنص القرآني على وجه الخصوص.

وقد كان لهذا الأمر امتدادات منهجية ومواقف إيديولوجية فرضتها المنهجية الجديدة في التعامل مع نصوص الوحي، حيث تم تطبيق هذه المنهجية الغربية بحمولتها الفكرية والايديولوجية على النص القرآني، دون مراعاة للخصوصية الحضارية والتاريخية للمجتمعات الغربية ولا تسليط الضوء على ظروف نشأة العقلانية في الغرب، والتي أطرها ذلك الصراع الذي كان قائما بين العقل والكنيسة، والذي انتهى بانتصار العقل، الذي ما لبث أن فرض سلطانه على جميع الميادين بما في ذلك مجال قراءة النصوص الدينية، التي كانت من قبل تابعة في قراءتها وتأويلها لرجال الكنيسة، وأصبحت خاضعة لسلطة العقل، وكان من نتائج ذلك تلاشي صفة التقديس عنها بحيث صارت معرضة للدراسة والنقد كغيرها من النصوص البشرية، وتطبق عليه المناهج التفسيرية ذاتها التي تطبق على بقية النصوص، خاصة مع ظهور فقه اللغة الكلاسيكي والمنهج التاريخي النقدي في اللاهوت.

رابعا:

تأثر الحداثيون العرب بالعقلانية الغربية بكل قيمها وحمولتها المعرفية والإيديولوجية في قراءة وتأويل النص القرآني، وكان من بين مظاهر هذا التأثر:

1. تغير النظرة إلى الوحي:

كان من نتائج تأثر الحداثيين العرب بقيم الحداثة الغربية تغير نظرتهم إلى النص القرآني، وآليات قراءته، فالغرب وبعد ظهور العقلانية مالوا إلى إزالة صفة التقديس من نصوصهم الدينية وأخضعوها لسلطة العقل، وكان من نتائج ذلك تجاوز تلك النظرة الغيبية التي . في نظرهم تخالف معطيات العلم الحديث .

ويعبر محمد أركون على هذا التطور الذي حصل في قراءة الغرب لنصوصهم الدينية بقوله: "كان الإصلاح الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر، وزعزع بذلك الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية، دون أن يخرج عن الإطار الأنطولوجي

الخاص بالوحي، ثم جاءت حركة النهضة في الغرب أيضا لكي تعمق هذه الحركة الإصلاحية، وتزيد من اكتساب العقل حقوقه إلى حد الفصل بين الفلسفة الاستقرائية التي تفكر انطلاقا من الواقع والعلوم وبين الثيولوجيا التي أخذت تكتفي منذ الآن فصاعدا في إدخال بعض التماسك على معطيات الوحي المطبقة في حياة المؤمنين...وتسارعت الحركة بعدئذ على هذا النحو واشتدت حتى وصلنا اليوم إلى العلوم المدعوة دقيقة وإلى آخر منتجات التكنولوجيا المعاصرة وتم الفصل بينها وبين الثيولوجيا نهائيا."[13].

وفي هذا القول يشير أركون إلى تغير نظرة الغرب إلى النص المقدس الذي أصبح ينظر إليه في مرحلة ضربا من ضروب العلم القبلي والغيبي الذي لا يساير العلم الحديث، مما أدى إلى تجاوز عائق الغيبية فيه، وإخضاعه للعقل وسلطته ومنحه كامل الحرية في ممارساته عليه، و بمعنى أكثر تحديدا الفصل بين العلمية والثيولوجيا.

ونفس الموقف نجده عند غيره من الحداثيين العرب الذين أعجبوا بالمكانة التي حضي بها العقل في أزمنة الحداثة الغربية،وعن سيطرته على كل جوانب الحياة بما في ذلك الدين، وهذا الاعجاب نلمسه في الكثير من تصريحاتهم، وكمثال عن ذلك ما أشار إليه حسن حنفي في قوله:" وما أن حل القرن السابع عشر حتى أصبح العقل إلها، وأعطيت له كل صفات الله من الإطلاقية والشمول واليقين والصدق والاتساق. فقام برفض كل موروث، ولم يقبل شيئا على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك، وضاعت سلطة القديم، لا لأنه قديم، بل لأنه متبوع بلا نقد أو تمحيص، ووضع الوضوح والتميز كمقياس للصدق... وأصبح العقل نورا فطريا يقود إلى الصواب، دون الاستعانة بوحي أو بسلطة أو بمفكر عظيم سابق. كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلفان الواقع، ويمنعان من وصول العقل إليه، ففي اللاهوت تم القضاء على آخر ما تبقى من التشبيه والتجسيم، واستطاع العقل بمفرده التوصل إلى التوحيد العقلي الخالص،...أصبح العقل أساس الوحي، ووضع الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط، فضاعت الخصوصية particularisme التي كانت تقترب في الكثير من الأحيان من الغرور والعنصرية، وحل محلها الشمول

وبدل أن كانت لدينا أديان خاصة، أصبح لدينا واحد شامل هو universalisme دين العقل".[14] إن الأقوال السابقة تشير إلى أن محمد أركون وحسن حنفي وغيرهما من رواد الفكر الحداثي العربي ينطلقون لتبرير مواقفهم المؤصلة لفعالية العقل وصلاحياته في أداء ممارساته على النص القرآني والمناداة بالعلمانية، من إنجازات العقل الغربي وقيم الحداثة الغربية وسياقها التاريخي والثقافي.

أصبح العقل في الفكر الحداثي العربي بمثابة الأداة التي يحتاج إليها الوحي، وأن معناه . أي الوحي . لا يتحقق إلا بعملية التأويل كعملية عقلية، وأصبحت العلمانية الحل الأمثل لتجاوز التخلف الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية. ويعطي محمد أركون مثالا الدولة البويهية التي يعتبرها دولة علمانية، ويقول بأن أخذها بهذا المنهج العلماني أدى إلى تقدم العقل الخالد،لأنه المملكة الوحيدة القادرة على إنتاج معرفة صحيحة والقادرة على مصالحة الإنسان مع نفسه، وموضعه في الكون[15].وكأن أركون هنا يبحث عن أصول للعلمانية في التاريخ الإسلامي ليضفي صفة الشرعية على آرائه المطالبة بتحقيق العلمانية، كما نجده يستدل في الكثير من صفحات كتبه بمواقف المعتزلة وتمجيدهم للعقل، الذي استطاع بمفرده التوصل إلى التوحيد العقلي الخالص وتصور الله على أنه ذات خالصة لها صفات مطلقة، ولا تشارك الانسان في شيء.

2 . عزل الوحي من إطاره العام و عقلنته.

كان من نتائج تبني العقلانية الغربية من قبل الحداثيين العرب الدعوة إلى عزل الوحي عن إطاره الديني العام وتجاوز بعده الروحي والغيبي أثناء دراسته، بمعنى آخر التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وهذا يجعل النص القرآني قابلا للدراسة وتطبق عليه المناهج التي أفرزها العقل الغربي الحديث.

فالمفكرون الحداثيون أرادوا أن يسلكوا طريق مفكري عصر الأنوار في التفريق بين الظاهرة التوراتية والإنجيلية والظاهرة اليهودية والمسيحية، وكيف استطاع هؤلاء إزالة هالة التقديس عن النصوص المقدسة وإعادة قراءتها بأساليب حديثة وبالتالي رأوا أن هذا ما ينبغي القيام به من أجل تحقيق قراءة موضوعية للقرآن الكريم ،حيث رأى محمد أركون أنه ومن أجل بلورة مكانة

معرفية أكثر اتساعا وأشد متانة وصحة داخل منظور يؤسس لنظرية تفسيرية للظاهرة الدينية، ينبغي أن نضع العقل الديني موضع دراسة ونقد، وهذه الدراسة تتم عن طريق استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا.[16]

وهذا القول هو دعوة صريحة لأركون لممارسة النقد على ما أسماه بالعقل الديني حتى يصبح قادرا عل قراءة الوحي قراءة جديدة وفق أطر منهجية وعزله عن إطاره الديني العام و تجاوز صفة الغيبية فيه، وهو يقصد بالعقل الاستطلاعي الجديد عقل ما بعد الحداثة، وهو عقل صاعد جديد ينتقد تجربة العقول السابقة، وينتقد مسار الحداثة من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية، وهذا العقل جاء ليتجاوز كل ما سبق ويوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوربا الغربية منذ القرن 18م،إنه ينفصل أو يحدث القطيعة مع المواقف الميتافيزيقية التي كانت سائدة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني[17].

ولتحقيق عملية النقد تلك،رأى الحداثيون العرب ضرورة توظيف مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد الكتب المقدسة كالتوراة والأناجيل على الدراسات القرآنية، معتبرين المقارنة أساس الفهم . حسب تعبير محمد أركون . ومن بين هذه العلوم:النقد التاريخي للكتب المقدسة، وتاريخ الأديان المقارن، وقد عرفهما حسن حنفيفي قوله:"النقد التاريخي للكتب المقدسة: هو العلم الذي نشأ في العصر الحديث على يد سبينوزا وريتشارد سيمون وسار فيه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر وعلماء النقد البروتستانت في القرن التاسع عشر، والمجددون الكاثوليك في القرن العشرين من أجل تتبع نشأة النص وتطوره واعتباره تعبيرا عن عقائد الجماعات المسيحية الأولى. أما تاريخ الأديان المقارن فهو العلم الذي يحاول دراسة كل الظواهر الدينية دراسة اجتماعية محضة، مثل ظاهرة التقديس أو العبادة أو أفكار المطلق والموجودات العلوية، وكذلك دراسة الأساطير المقارنة، والعثور على أبنيتها النفسية التي تنتج

أساطير متشابهة عند مختلف الشعوب والديانات"[18].ومن هنا اعتبر حسن حنفي أن المناهج التي تطبقها هذه العلوم على الدين هي التي يمكن أن تأخذ كنموذج لدراسة ثراتنا القديم، وفي المقابل يجب تجاوزتلك الدراسات الدينية التقليدية عن الشخصيات والعقائد أو الطقوس التي يغلب عليها طابع الفخر بالماضي والاعتزاز بالسلف. وهذا بالضبط ما أراده محمد أركون في قراءته التاريخية للإسلام والنصوص التأسيسية له أي القرآن الكريم والحديث

والحديث النبوي الشريف، حيث أراد أن يطبق منهج النقد التاريخي على هاته النصوص كما طبق على الكتب المقدسة في أوربا،وقد استلهم هذه الأفكار من خلال قراءته لمؤلفات دانييل روس D.rauss عن الأناجيل، وقد أعجب بتجربته وصرح بذلك في قوله:"ألا يمكن أن نفعل شيئا مشابها فيما يخص القرآن الكريم؟ وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الأنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟ [19].

ويعيب أركون على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدس، وعدم اتباعهم منهجية الغرب في تعاملهم مع نصوصهم، كما يعيب على مفكري النهضة كونهم لم يتجرؤوا على القيام بدراسة نقدية للدين مثل ما قام به المفكرين الغرب في صراعهم للكهنوت وتفسيرهم للأفكار الجامدة والوعي الخاطئ، فالمفكرين العرب المسلمين . في نظره . لم يدخلوا في صراع ذو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة،ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة.

ويعتبر علي حرب أن القراءة النقدية التي نادى بها أركون تعتبر كبداية فعلية لممارسة النقد على النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، وهي ليست قراءة نقدية إيديولوجية، بل استعادة نقدية، ولكن من منظور أنطولوجي، أي بوصفه يتكلم على الأحوال القصوى للوضع البشري.."[20].

وبالتالي كانت الدراسة النقدية للقرآن الكريم إحدى الخطوات الأساسية التي انتهجها الخطاب الحداثي العربي من أجل عقلنة الوحي وعزله عن إطاره العام، وقد استعانوا في ذلك بكل النظريات النقدية والفلسفية الجديدة والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي كالمنهج البنيوي والتأويلي والحفري

والتفكيكي وتحليل الخطاب.. وغيرها، غير مكترثين . حسب تعبير طه عبد الرحمان . بمآلات تلك النظريات ولا بتجاوز بعضها لبعض،ولا بأفول بعضها،كما طبقوا مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع كاللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ، وعلم الإناسة..وغيرها وعلم النفس في قراءتهم للنص القرآني.

3. إزالة صفة التعالي عن القرآن الكريم وربطه بالواقع.

الحداثة بوصفها نزعة مادية والمناهج المستخدمة فيها مناهج وضعية مادية أيضا فإن نتائجها آلت إلى القول بإلغاء المقدس، ومادام الخطاب الحداثي العربي تأثر بالحداثة الغربية وإستورد مناهجها فكان من الطبيعي أن يلغي صفة القداسة على النص القرآني.وتجدر الإشارة هنا أن المقصود بإلغاء القداسة عن القرآن الكريم عند الحداثيين العربي لا تعني انكار أصله الغيبي أو الطعن في صحته كوحي، وإنما النظر إليه كنص غير متعالي عن الواقع، حتى يتحقق فهمه الموضوعي. ويبرر الحداثيون العرب موقفهم هذا بأن صفة التقديس صارت غير ملائمة للحضارة الحديثة التي أصبحت مؤطرة بالعلم ومقولات هو مناهجه، ومن هذا المنطلق رأى محمد أركون أن التقديس أو كما سماه البعد العتيق تستخدمه (أو تجيشه) الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أطلق عليها إسم حضارة نزع السحر أو الفتنة عن وجه العالم، أو ضد حضارة نزع التقديس عن الأشياء أو حضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع[21].

ومن جهة أخرى فالقداسة متعالية على المادية والتاريخ، والخطاب الحداثي ينكر ويلغي كل ما هو متعال عن التاريخ، ويعتبر النص الديني كغيره من الأشياء وقع في التاريخ وتحكمه شروط تاريخية .

وبالتالي فقد تجاوزت القراءات الحداثية الوجود الغيبي والميتافيزيقي للنص القرآني أثناء دراسته، وقالت بوجوده الزماني والمكاني والتاريخي فالوجود الميتافيزيقي في نظر أصحابها . يعيق إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص، لأن الكلام المقدس لا يمكن التعامل معه علميا. هذا الموقف نجده حاضرا عند أركون، ففي قراءته للنص القرآني نجده يعلق على كلمة قرآن بقوله :"إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية . الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي

تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في إلتزامها بحرفية النص."[22]

وقد انعكست هذه الخاصية . أي إزالة التقديس . على بنية الجهاز المفاهيمي للفكر الحداثي العربي فصار المفكرون الحداثيون يوظفون مفاهيم مغايرة لما هو متعارف عليه في الثقافة الإسلامية، كتلك التي وظفها أركون في مقابل كلمة القرآن مثل: الحدث القرآني، الخطاب النبوي،النص الرسمي المغلق، الظاهرة القرآنية .. وغيرها، ويبرر أركون توظيفه لهذه التسميات بقوله:" إن هدفي من إختراع هذه المصطلحات الجديدة هو أشكلة كل المفاهيم والتصورات الموروثة عن الفكر الإسلامي في مرحلتيه الكلاسيكية والسكولاستيكية، هذه المفاهيم والتصورات التي نقلت من قبل الإستشراق كما هي إلى اللغات الأوربية أقصد بأنهم لم يقوموا بأي تفكيك نقدي لها"[23].

4 . اعتبار النص القرآني نص لغوي و منتج ثقافي:

من بين مظاهر عقلنة الوحي عند رواد الحداثة العربية النظر إلى النص القرآني باعتباره نصا لغويا وظاهرة ثقافية خاضعة في تشكلها إلى ظروف زمانية ومكانية وشروط تاريخية وثقافية، بمعنى أنه من مفرزات الواقع، وهو . في نظرهم . غير ممكن التحقق والفهم إلا عن طريق العقل البشري، وتبعا لذلك يصبح النص القرآني . على حد تعبير طه عبد الرحمان . مجرد نص تم انتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي" [24].وذكر طه عبد الرحمان بعضا من العمليات المنهجية التي انتهجها المفكرون الحداثيون للوصول إلى هذا الهدف، مثل حذفهم لعبارات التعظيم كالقرآن الكريم والآية الكريمة ..الخ، وتسويتهم في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الانساني، كالجمع بين الآيات القرآنية وأقوال الباحثين غير المسلمين، إضافة إلى التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، كالتفريق بين الوحي والتنزيل أو الوحي والمصحف، والقرآن والمصحف،أو بين القرآن الشفوي والمكتوب أو بين الوحي في اللوح المحفوظ والوحي في اللسان

العربي[25].ويؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنسية . حسب تعبير طه عبد الرحمان . إلى جعل النص القرآني نصا لغويا كغيره من النصوص،ويترتب عن هذه المماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصوص البشرية النظر إلى النص القرآني كنص تم إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، وهذا بالضبط ما نجده في تعريف نصر حامد أبو زيد للنص القرآني حيث يصفه بأنه نص لغوي يمثل في الثقافة العربية نصا محوريا[26]، وهو في حقيقته منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما، ويقصد بكلمة «تشكل » وجوده المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق له في العلم الإلاهي أو اللوح المحفوظ[27].

وكان من نتائج ذلك تجاوز البعد الغيبي للوحي القرآني، وإثبات دنيويته، وإخضاعه للواقع، وضم محتواه إلى بقية العناصر المشكلة لبنية الثقافة العربية، وقراءته بنفس المناهج التي تقرأ بها النصوص الأدبية والثقافية، فما دامت النصوص الدينية . كما يذهب أبو زيد . نصوص لغوية فهي تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي، وتبعا لذلك فهذا النص حتى يفهم يجب أن يخضع لتطبيقات المنهج اللغوي والألسني.

وهذا الموقف نجده عند حسن حنفي الذي اعتبر النص القرآني عبارة لغوية لا يمكن دراستها بمعزل عن الواقع الذي تشكلت فيه، من أجل التعرف على الخصوصيات الواقعية والظروف التاريخية لتشكلها، ونلمس ذلك في قوله :"النص ليس واقعا بل مجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلا عنه، والحجة لا تكون إلا أصلية، وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع" [28].

ويشرح علي حرب مبررات القراءات الحداثية في إزالة صفة التقديس عن الوحي القرآني مشيرا إلى أن المفكر الحداثي يحاول قراءة النص قراءة تاريخية ناسوتية لا قراءة لاهوتية أسطورية ، ولهذا فهو يسخر كل جهده في تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثبا عليه وتجاوزا

لقوانينه، ليحل محله مفهوم آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع، وهو مرتبط أشد الإرتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به وأسهم في تشكيله[29].

كما تميز القراءة المعاصرة بين النص القرآني والخطاب القرآني، على أساس أن النص القرآني هو النص الشفوي أما الخطاب القرآني فهو المدون في المصحف، وهذا التمييز كان تحت تأثير اللسانيات الحديثة ، التي تفرق بين النص الشفوي والنص المكتوب.

وبناء على ماسبق صار الوحي في القراءة الحداثية يدرس كأي ظاهرة ثقافية تاريخية لها صلة بالواقع الذي أنتجها، وهذا ناتج لا محالة عن تأثر المفكرين العرب المعاصرين بالمناهج التي أفرزها العقل الغربي في قراءته للنصوص المقدسة .

خامسا : رؤية نقدية:

إن النص القرآني عبر مسيرته التاريخية ارتبط بفعل القراءة التي تمثل وسيلة لاستمرار التواصل بين الوحي والواقع، وبالعقل الإنساني كأداة لهذه القراءة، والحديث عن العقل الإنساني يحيلنا إلى القول بتعدد القراءات والمناهج ومستويات الفهم وآفاق التلقي واختلاف الرؤى والاجتهادات، واختلاف زوايا القراءة م ن حيث المنهج سيؤدي بالضرورة إلى اختلاف المضمون المعرفي المقروء بوصفه تابعا لها، وبالتالي لا يمكن الحديث عن قراءة كاملة أو تامة للنص القرآني، لأن وجود هذه القراءة سيؤدي حتما إلى تعطيل فعالية القراءة، كما أنه مخالف لمبدأ أن القرآن الكريم يدعو إلى التدبر وإعمال العقل في كل زمان ومكان، وأن دلالاته لا يمكن أن تستنفد حتى مع تعدد القراءات.

وبالتالي فالقراءة هي عملية متجددة وقائمة على الإبداع، خاصة إذا تعلق الأمر بنص القرآن الكريم، الذي يستوجب فهمه وتفسيره تجدد فعل القراءة عبر تغير الصيرورة التاريخية وآفاقها المعرفية، لأنه رسالة عالمية موجهة لكل البشر في كل زمان ومكان، ومن هذا المنطلق فإن القراءات التي تعرضت للنص القرآني، سواء

منها التقليدية أو المعاصرة تبقى إجتهادات إنسانية، لا يمكن أن تبلغ درجة العلمية المطلقة.

وعند حديثنا عن الدراسات المعاصرة فهي تبقى مجرد مقترحات أو محاولات أولية لا تبلغ درجة العلمية، لها ايجابياتها من حيث أنها ساهمت في صيرورة فعل القراءة من خلال مواصلتها لعملية إستنطاق النص القرآني، لكنها في نفس الوقت وقعت في الكثير من المزالق والأعطاب المنهجية، كان سببها الرئيسي . كما أوردنا . تطبيقها لمبادئ العقلانية والحداثة الغربية بطريقة إسقاطية لا تراعي خصوصية القرآن الكريم، مما عرضها للكثير من الإنتقادات من قبل العديد من المفكرين العرب المعاصرين على رأسهم طه عبد الرحمان، الذي قام بدراسة للأطر العامة التي تأسست عليها هذه القراءات وأهدافها، والمنهجيات التي اتبعتها وما ترتب عنها .

سادسا :

فقد أطلق طه عبد الرحمان على عقلنة الوحي التي نادى بها الحداثيون العرب اسم خطة التعقيل، واعتبر أن هدفها الأساسي هو رفع عائق الغيبية ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وكانت المنهجية المتبعة

في ذلك هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة"[30].

واعتبر أن هذا الأمر تترتب عليه مجموعة من النتائج التي يعتبرها خطيرة نذكر منها:

أ . تغيير مفهوم الوحي المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي واستبداله بمفهوم تأويلي يسوغه العقل، بحيث يصرف عنه مالا يعقل من الأخبار على أساس أنها أساطير غابرة، كما يصرف عنه مالا يعقل من العبادات على أساس أنها طقوس جامدة.

ب . عدم اتساق النص القرآني، بمعنى أن سور القرآن و آياته وموضوعاته وردت بترتيب يخلو من الاتساق المنطقي، وهذا يفضي إلى تناقضات في فهم المقاصد ومن الاتساق التاريخي.

ج . غلبة الاستعارة في النص القرآني على الأدلة والبراهين، بمعنى أن العقل الذي ينبني عليه هذا النص هو أقرب إلى العقل الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، نظرا إلى أن إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان.

د . تجاوز الآيات الصادمة للعقل، واعتبارها شواهد تاريخية على أنها طور من أطوار الوعي الانساني تم تجاوزه[31].

ومن جهة أخرى تلك الدراسات الحداثية لم تميز في نظرتها إلى العقل بين العقل المكوِّن (نشاط ذهني يقوم به الفكر) والعقل المكوَّن (يعبر عما تنتجه الثقافة في العقل)، فاتبعتآليات هيرمينوطيقية وقرائية تنتمي إلى العقل الثاني الذاتي الذي يختزن خصوصيات الثقافة والتاريخ والحضارة المرتبطة بالغرب، الأمر الذي يعني أن هذه المناهج العقلية ليست بريئة ولا تمتلك أدوات موضوعية،بل إن لها منزعا عقديا وتوجها فلسفيا إيديولوجيا، يغوص بعيدا في البنية العميقة، فلا يظهر إلا بعد التدبر والتمحيص، ويظل هذا المنزع ملازما لها بعد هجرتها إلى بلاد المسلمين حتى إذا شرع المعجبون بها في تطبيقها على النصوص الإسلامية بانت عيوبها، ويزداد الأمر سوءا حينما يتعلق الأمر بالنص القرآني[32].

كانت تلك بعض الإنزلاقات الخطيرة التي ترتبت عن مناداة الحداثيون العرب بعقلنة الوحي، واتباع مناهج أنتجها العقل الغربي الذي يختلف تماما في سياق تشكله عن العقل الإسلامي، فمن المعروف أن أي منهج ينشأ تحت ظروف معينة تمليها حالة المجتمع في فترة ما، وبإسقاط هذا الأمر على المناهج الغربية خاصة ما تعلق منها بقراءة النصوص، نجدها قد نشأت لضرورة اقتضتها حالة المجتمع الغربي آنذاك، والذي عاش ظروف مغايرة تماما عن ظروف المجتمع الاسلامي الذي وإن عرف هو الآخر مشاكل فإنها بالتأكيد ذات طبيعة أخرى، فإذا كان مفكرو أوربا قد ثاروا على الكنيسة وهيمنتها وانتزعوا منها حق الوصاية في علاقتهم بالإنجيل، فإنه لم توجد في المجتمع الإسلامي أي سلطة شرعية مارست وصايتها وهيمنتها باسم القرآن بنفس الصفة التي شهدها المجتمع الغربي، لذلك فإنه من غير المنطقي إسقاط مناهج بحمولتها المعرفية والايديولوجية والتاريخية

على النص القرآني الذي يختلف عن النصوص الدينية الغربية من حيث الماهية والطبيعة.

ومن جهة أخرى فإن أغلب تلك المناهج الغربية تأسست في ضوء قراءة مجموعة نصوص بشرية، ثم في مرحلة لاحقة تمت بها قراءة النص الإنجيلي والتوراتي، وتطبيقها في قراءة النص القرآني، كما هي عليه في السياق الغربي، بتغييب شرط أساسي من أبجديات القراءة، وهو تحقق المجانسة والمواءمة بين منهج القراءة والنص المقروء، يعتبر عطبا منهجيا[33].

أما فيما يخص القراءة النقدية التاريخية التي اتبعها أركون وغيره في قراءة التراث عموما والنص التأسيسي " القرآن الكريم" على وجه الخصوص، ورغم ادعائهم أنها ستكون داخلية، إلا أنها لم تكن كذلك بل كانت خارجية، لأن قراءة أي نص لكي تكون داخلية يجب أن تتأسس على جملة من المفاهيم والآليات تكون منسجمة مع طبيعة ذلك النص وتراعي خصوصيته، إلا أن القراءة الحداثية انتهجت مجموعة من المناهج والتصورات تنتمي إلى حقول معرفية أخرى وسياق تاريخي وحضاري مختلف تماما عن السياق الثقافي والتاريخي للثقافة الإسلامية، فكانت قراءاتهم بهذا المعنى إسقاطية.

وفي هذا الصدد يصف عبد الرحمان الحاج هذه القراءات الحداثية ب " المقلدة" وهذا وصف ينتقد من خلاله طريقة تطبيقها اللاواعي للمناهج الغربية، حيث يصرح بذلك في قوله:" إن القراءة المعاصرة الحالية (أي الحداثية) تمتلك نظرية لها مشروعيتها تلك النظرية التي تعتمد على مبدأ الاستفادة من منجزات الدراسات اللسانية الحديثة ومناهج النقد الأدبي المعاصرة، باعتبارها نتاج العصر الراهن، أي الوليد الشرعي لهذا التاريخ المعاصر، بغض النظر عن مدى سلامة هذا الوليد وصحته، وإن كان السؤال مازال يلح عن مدى سبق وتجاوز تلك المناهج والأدوات مثيلاتها التراثية؟"[34].

وإن كانت تلك الآليات والأدوات المعرفية الوافدة من الغرب ليست كلها ذات حمولة إيديولوجية أو خصوصية دينية فكان ينبغي التعامل بصورة انتقائية بحيث يستغل جانبها المعرفي ويتم تجاوز أبعادها التاريخية والإيديولوجية، لا تطبيقها بطريقة إسقاطية مباشرة.

و يعتبر طه عبد الرحمان أن هذه القراءات الحداثية باستيرادها لإنجازات الحداثة الغربية اللسانية والفلسفية بسياقها التاريخي وخصوصيتها الإيديولوجية، وإسقاطها المباشر على النص القرآني، لم يكن تطبيقا مباشرا لروح الحداثة بقيمها ومبادئها القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان، وإنما كانت انعكاسا لواقع الحداثة الذي يشير إلى تحقق تلك القيم والمباديء في زمان ومكان محددين[35].

وإن من بين النتائج المترتبة عن عملية الإسقاط التي انتهجها المفكرون الحداثيون، وقوع الباحث في صعوبات معرفية تعيق الباحث في تطبيق تلك الآليات والمناهج في غير بيئتها الأصلية، ويبقى دائما عائق الخصوصية التاريخية والحضارية قائما.فقد لا يجد الباحث صعوبات كبيرة أثناء تحليله هذه المفاهيم في منظومتها الأصلية، لأن روافد الشرح التاريخية والثقافية في البيئة الغربية تسعفه إلى حد كبير في استجلاء غموضه أو استثنائه أو شذوذه. لكن الأمر يصبح أصعب عندما يتعلق الأمر باستعمال هذه المفاهيم من خارج بيئتها لقراءة مضامين مختلفة عن تاريخ الفكر الغربي كما هو الشأن بالنسبة لكثير من الباحثين العرب الذين مارسوا أسلوب الإسقاط المنهجي دون وعي بمعنى التواصل الحقيقي[36].

ومن جهة أخرى، إن التعامل مع النص القرآني في ضوء هذه القراءة النقدية التاريخية، باسقاط مفاهيم وتصورات ذات أصول غربية يقتضي نزع القداسة عنه و النظر إليه بنفس الطريقة التي نظر بها الغرب إلى كتبهم المقدسة، أي بوصفه ظاهرة كغيرها من الظواهر المادية، كما نظر اسبينوزا إلى التوراة من قبل،أو ظاهرة لغوية تدرس بمعزل عن قائلها كضرورة منهجية اقتضتها المناداة بموت المؤلف أو صاحب النص،وهذا يتنافى كليا مع طبيعة وخصوصية النص القرآني وسياقاته وتميزه عن بقية النصوص الدينية والبشرية.أما فيما يتعلق بكون القرآن الكريم منتج ثقافي تشكل في سياق لغة وثقافة عصره، وأنه تحول من كونه خطابا شفويا إلى مكتوب، فهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن تحوله من الشفوي إلى المكتوب كان عاملا أساسيا في اكتسابه نوعا من التباث، وقد تبث كذلك جزءا من الثقافة السائدة.

فالقرآن الكريم نزل على النبي عليه الصلاة والسلام وقد تحول في حياته إلى نص مكتوب، أي أنه بدأ بتثبيت بعض المفاهيم والتصورات الثقافية منذ لحظة نزوله، وهو جزء أعاد القرآن الكريم صياغته وإنتاجه من جديد، وهذا ما نسميه ب (الثقافة الإسلامية) أضف إلى ذلك أن القرآن جاء في سياق لغة تطورت، لكنه صار المرجع لها، وصار زمان نزوله هو اللحظة التاريخية التي يرجع إليها الباحث اللغوي في دراسته لاستنباط القواعد، كما أنه أحيا ألفاظا وأهمل أخرى وأصبح النص المركزي الذي تدور النصوص الأخرى في فلكه، فإن كانت اللغة والثقافة هي المرجع لأي نص بعد ذلك

فإن القرآن الكريم يكون مركز اللغة والثقافة أي أنه أنتج نصوصا شكلت ثقافة الأمة العربية الإسلامية [37].

ومن هنا،فإن كون النص القرآني نزل في سياق ثقافة ولغة لها زمانها ومكانها لا يعني أنه يصبح متعذر الفهم إذا ابتعد القارئ عن تلك الثقافة بل بالعكس فالقرآن الكريم كان له دور كبير في بلورة مفاهيم وإنتاج نصوص أخرى شارحة له أتاح من خلالها إمكانية فهمه إلى عصور لاحقة وثقافات أخرى.

سابعا :النتائج:

. إن الميزة الكبيرة التي يحظى بها النص القرآني بوصفه نصا مبدعا وقويا وذا دلالات غير منتهية ومنفتحة على الزمن تجعل مسألة قراءته أمرا يحتاج إلى المزيد من التنظير المنهجي، والممارسة المنتجة، و الاستنطاق الإيجابي والسليم . منهجيا . من أجل تقديم حلول للمشاكل التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي.

. مسألة القراءة أمر لا بد منه في كل الأزمنة لكن على ألا تتنكر هذه القراءة لخصوصية هذا النص، ومميزات الثقافة العربية الإسلامية، فالكثير من المناهج الغربية والآليات المتبعة في العملية التأويلية لها أصولها في تراثنا الأصولي والتفسيري والبلاغي والمسألة تتعلق أولا بالدراسة المعمقة لهذه الآليات لكي تكون دراسة داخلية لا خارجية إسقاطية، وثانيا الإنتقاء السليم من مفرزات العلم الغربي الحديث اللسانية والبلاغية، ومحاولة التوفيق بينهما بفعل العقل المبدع لا التابع.

الإحالات:

1 ـ محمد عابد الجابري،الخطاب العربي المعاصر،دار الطليعة،بيروت، ط3، 1988،ص 8.
2 ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،ط 10، 2009، ص 24.
3 ـ محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال..أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، تر هاشم صالح،دار الساقي،بيروت،ط1،1993، ص 13 ـ 14.
4 ـ المصدر نفسه، ص 15.
5 ـ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر هشام صالح،دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998،ص 6.
6 ـ محمد كنفودي،القراءات الجديدة للقرآن الحكيم:قراءة محمد أركون،إفريقيا الشرق،المغرب،(د.ط)، 2015،ص ص 15 ـ16.
7 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط2، 1996،ص ص 30 ـ 31.
8 ـ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 331.
9 ـ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005 ، ص10.
10 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 30.
11ـ علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/ لبنان،ط4 ،2005، ص 63.
12 ـ المصدر نفسه،ص 63.
13ـ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر هشام صالح، مركز الإنماء القومي (بيروت)، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، ط2، 1996، ص 12.
14 ـ حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان،ط4، 1990، ص ص 42 ـ43.
15 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية،مصدر سابق، ص 78.
13
16 ـ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 58.
17ـ كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون،منشورات الإختلاف،الجزائر،(د.ط) 2013، ص 205.
18ـ حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، مصدر سابق،ص ص 25 ـ 26.
19 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح،لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (د.ط.ت)،ص266ـ.
20 ـ علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 202.
21 ـ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص 24.
22 ـ المصدر نفسه،ص 29.
23 ـ المصدر نفسه، 198 ـ 199.
24 ـ طه عبد الرحمان، روح الحداثة،المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية،المركز الثقافي العربي،المغرب،ط1، 2006، ص 180.
25 ـ المرجع نفسه ص ص 178 ـ 180.
26 ـ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن،الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط) ،1990، ص 11.
27 ـ المصدر نفسه، ص27.
28 ـ حسن حنفي،ماذا يعني اليسار الإسلامي؟، مجلة اليسار الإسلامي،ع 1، ربيع الأول 1401 هـ/ يناير 1981،ص 30.
29 ـ علي حرب،نقد النص، مرجع سابق،ص 205 ـ 206.
30 ـ طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق،ص 181.
31 ـ المرجع نفسه، ص ص 183 ـ 184.

32 ـ سعيد النكر ،قراءة النص القرآني، الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث،إربد ـ الأردن،ط1، 2014، ص 26.

33 ـ محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، مرجع سابق،ص 96.

34 ـ سعيد النكر ،قراءة النص القرآني، الإيديولوجيا والمنهج،ص 32، نقلا عن:عبد الرحمان الحاج،ايديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي ـ الأزمنة والأسئلة، دار الفكر ،دمشق،(د.ط.س)، ص 278.

35 ـ طه عبد الرحمان،روح الحداثة، مرجع سابق، ص 175.

36 ـ سعيد النكر ،قراءة النص القرآني، الإيديولوجيا والمنهج، ص 25 مرجع سابق، نقلا عن محدية العياشي أمنوح، مقالات في الفكر الإسلامي منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة عبد المالك السعدي،تطوان، المغرب،2006 ـ 2007، ص 93.

37 ـ مصطفى الحسن، النص والتراث، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت،ط1، 2012،ص 90.